



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2016

Wo ist Gott – und wenn ja, welcher? Überlegungen zu Genesis 28,10–22 und 35,1–15

Krüger, Thomas

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-129440>

Book Section

Accepted Version

Originally published at:

Krüger, Thomas (2016). Wo ist Gott – und wenn ja, welcher? Überlegungen zu Genesis 28,10–22 und 35,1–15. In: Jenni, Hanna; Saur, Markus. Nächstenliebe und Gottesfurcht: Beiträge aus alttestamentlicher, semitistischer und altorientalistischer Wissenschaft für Hans-Peter Mathys zum 65. Geburtstag. Münster: Ugarit-Verlag, 245-258.

Wo ist Gott – und wenn ja: welcher?

Überlegungen zu Genesis 28,10–22 und 35,1–15

Von Thomas Krüger

Jakobs Traum von der «Himmelsleiter» gehört zu den bekannteren Texten der Hebräischen Bibel. Wer Genesis 28,10–22 liest oder hört, wird wenig Schwierigkeiten haben, sich das Erzählte anschaulich vorzustellen. Wer sich jedoch den Text genauer anschaut – und das womöglich noch auf Hebräisch –, dem (oder der) werden sich eine Reihe von Fragen stellen, zunächst im Blick auf die Lokalisierungen und Bezeichnungen Gottes, damit verbunden dann auch hinsichtlich der Vorstellungen, die die Verfasser und Tradenten des Textes von Gott bzw. Göttern hatten. Das gilt um so mehr, wenn man Gen 35,1–15 als Gegenstück zu Gen 28,10–22 in die Betrachtung mit einbezieht. Aufgrund der gebotenen Kürze müssen die folgenden Bemerkungen ein wenig thetisch und skizzenhaft bleiben und muss (bzw. darf) auf eine Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur weitgehend verzichtet werden.¹ Dafür soll hier wenigstens ansatzweise auch die theologische Relevanz der exegetischen Überlegungen reflektiert werden.

1. Genesis 28,10–22

1.1 Übersetzung²

10 Und Jakob zog aus von Beerscheba und ging nach Haran. 11 Und er kam an **einen³ Ort** und übernachtete dort, denn die Sonne war untergegangen.

*Und er nahm einen von den **Steinen des Ortes** und legte ihn unter seinen Kopf.⁴ Und er legte sich nieder an jenem **Ort**.*

12 Und er träumte:

Und siehe, eine **Treppe/Rampe⁵** stand auf der **Erde** und ihre Spitze berührte den **Himmel**. Und siehe, **Boten Gottes/der Götter** stiegen auf ihr hinauf und herab.

¹ Vgl. neben den einschlägigen Genesis-Kommentaren z.B. Koenen, Bethel; Gomes, Bethel; Köhlmoos, Bet-El; Becker, Jakob. Peleg, Going Up, war mir noch nicht zugänglich.

² Die Übersetzung lehnt sich hier wie auch im Folgenden eng an die Zürcher Bibel an. Die verschiedenen Hervorhebungen machen auf Punkte aufmerksam, die im Folgenden diskutiert werden. Das Layout nimmt bereits die weiter unten begründete Hypothese zur Entstehung des Textes vorweg.

³ Vgl. Joüon/Muraoka, Biblical Hebrew, §137m–o; Drosdowski, Duden Grammatik, 308ff (§536ff).

⁴ So mit KAHAL s.v. מראשות («was zu Häupten ist, Kopfstütze»), weniger eindeutig Ges¹⁸ («i. d. Gegend des Kopfes, z. Häupten jem.es, unter od. nb. jem.es Kopf»).

⁵ Vgl. Ges¹⁸, KAHAL, DCH und CDCH sowie Kol. i. 17 («Leiter des Himmels») und 53 («Stufen des Himmels») in der Sultantepe-Version des akkadischen Mythos Nergal und Ereschkigal (TUAT III 769 und 771).

13 Und siehe, **Jahwe** stand über ihr/ihm⁶ und sprach:
Ich bin **Jahwe**, der **Gott** deines Vaters Abraham und der
Gott Isaaks.

*Das Land, auf dem du liegst, dir will ich es geben und
deinen Nachkommen.*

*14 Und deine Nachkommen sollen wie der Staub der
Erde werden und du wirst dich ausbreiten nach Westen
und nach Osten und nach Norden und nach Süden. Und
durch dich und durch deine Nachkommen sollen alle
Geschlechter der Erde gesegnet werden.*

15 Und siehe, **ich bin bei dir**, und ich werde dich
beschützen überall, wohin du gehst, und ich werde dich
in dieses Land zurückbringen. Fürwahr, ich werde dich
nicht verlassen, bis ich getan haben werde, was ich zu
dir gesprochen habe.

16 Da erwachte Jakob aus seinem Schlaf. Und er sagte:
Fürwahr, **Jahwe** ist an diesem **Ort** und ich habe es nicht
gewusst/erkannt!

17 Und er fürchtete sich und sagte: Wie furchtbar ist
dieser **Ort**! Dies ist nichts anderes als ein/das **Haus**
Gottes/der **Götter** und dies ist das **Tor des Himmels**.

*18 Und Jakob stand früh am Morgen auf. Und er nahm
den **Stein**, den er an sein Kopfende gelegt hatte, und
stellte ihn auf als **Mazzebe** und goss Öl auf seine Spitze.*

19 Und er gab diesem **Ort** den Namen **Bethel** (**Haus**
Els/Gottes). Im Anfang jedoch war **Lus** der Name der
Stadt gewesen.

20 Und Jakob legte ein Gelübde ab und sagte: Wenn
(ein) **Gott** bei mir ist und mich behütet **auf diesem Weg**,
den ich gehe, und mir Brot zu essen und Kleidung
anzuziehen gibt, 21 und (wenn) ich in Frieden
zurückkehre zum Haus meines Vaters, dann soll **Jahwe**
mein **Gott** sein.

*22 Und dieser **Stein**, den ich als **Mazzebe** aufgestellt
habe, soll ein **Haus Gottes** werden; und alles, was du
mir geben wirst, werde ich dir treu verzehren.*

1.2 Wo ist Gott?

Wenn Jakob im Traum eine Treppe oder Rampe sieht, die den Himmel mit der Erde verbindet und von Götterboten für den Auf- und Abstieg benutzt wird (V. 12), evoziert das die Vorstellung, dass die Götter (bzw. der einzige Gott) sich im Himmel befinden und mit den Menschen auf der Erde durch Boten (Engel) verkehren.⁷ Dazu passt gut die Bezeichnung des Ortes, an dem Jakob diese Rampe gesehen hat, als «Tor des Himmels» (V. 17). Das «Haus

⁶ Vgl. Ges¹⁸ s.v. נֶצַב Nif. mit zahlreichen Beispielen für die möglichen Bedeutungen von נֶצַב Nif. mit עָל.

⁷ Allenfalls könnte man sich auch vorstellen, dass nur ein Teil der Götter im Himmel ist und mit den Göttern auf (oder in) der Erde durch Boten verkehrt (vgl. oben Anm. 5).

Gottes (bzw. der Götter)» (ebd.) oder «Haus Els (bzw. Gottes)» (V. 19) würden heutige Leser vermutlich spontan eher am oberen Ende der Rampe im Himmel vermuten als an dem irdischen Ort, auf dem diese Rampe aufruht. Dann würden sich die Bezeichnungen dieses Ortes als «Tor des Himmels» und «Haus Gottes/der Götter/Els» inhaltlich reiben. Doch muss man sich die Rampe wahrscheinlich nicht als freischwebend bzw. -tragend vorstellen, sondern so, dass sie auf einem massiven Unterbau aufruht, der auch das himmlische «Gotteshaus» trägt, also etwa wie einen erhöhten Palast mit einer monumentalen Treppe oder wie eine mesopotamische Ziqqurat.⁸ Dann kann die Rampe oder Treppe als ein Teil des Gebäudes betrachtet werden. Vielleicht soll man sich dieses «Haus» aber auch so vorstellen, dass es in ihm oder an seiner Außenseite eine «Treppe» gibt, welche die oberen (himmlischen) Räume mit den unteren (irdischen) verbindet. Das «Tor» zu diesem Haus wäre dann zugleich das Tor, das den Zugang zum Himmel eröffnet.⁹

Während die Lokalisierung Gottes (bzw. Els/der Götter) in den Versen 12, 17 und 19 einigermaßen konsistent ist (nämlich: im Himmel über Bethel), sind die Aussagen über Jahwe in V. 13ff und V. 20ff nicht so leicht damit zu vereinbaren. So ist es schon in V. 13 unklar, ob Jahwe über der Rampe, auf oder neben ihr oder auf der Erde über bzw. vor Jakob steht (vgl. die Anmerkung zur Übersetzung). Für sich allein gelesen würde V. 13 wohl am ehesten die zuletzt genannte Vorstellung wachrufen (vgl. Gen 18,2; 24,13.43; 45,1 u.ö.). Im Kontext liegt die in V. 12 genannte Rampe (סלם) als Bezugsgröße für das Personalsuffix bei der Präposition על in V. 13 allerdings wesentlich näher als der in V. 10f zuletzt genannte Jakob. Wie soll man sich dann aber die Szene von V. 13ff konkret vorstellen? Steht Jahwe auf oder über der Rampe und spricht mit Jakob? Warum bedient er sich dann nicht eines der Boten? Sind diese nur für die Kommunikation mit ferner liegenden Orten auf der Erde zuständig? Oder ist Jahwe (ausnahmsweise?) persönlich die Rampe hinabgestiegen, um zu Jakob zu sprechen (und ihn dadurch besonders auszuzeichnen?)? Oder ist Jahwe etwa einer der Botengötter, der (von El?) zu Jakob geschickt wurde? Warum spricht er aber dann im Folgenden im eigenen Namen?

In V. 15 (und V. 20f) befindet sich Jahwe jedenfalls nicht (mehr?) im Himmel, sondern ist mit Jakob auf der Erde unterwegs. Steht das «Haus Gottes» in dieser Zeit leer – abgesehen vom Personal? Oder wird es – als «Haus der Götter – noch von anderen Göttern bewohnt – insbesondere von El?

Worin besteht für Jakob der Neuigkeitswert der Erkenntnis, dass «Jahwe an diesem Ort ist» (V. 16)? Jakobs in V. 17 und 19 formulierte Einsicht, dass es sich bei seinem Übernachtungsort um das/ein Haus der Götter/Gottes/Els handelt, qualifiziert diesen Ort als einen besonderen Ort, an dem Götter wohnen und für Menschen zugänglich sind – im Unterschied zu dem «profanen» Umfeld solcher Orte. Die Feststellung, dass «Jahwe an diesem Ort ist» in V. 16 könnte zunächst auch in diesem Sinne verstanden werden, hat doch Jahwe soeben an diesem Ort zu Jakob gesprochen. Andererseits hat Jahwe Jakob in V. 15 gerade erst mitgeteilt, dass er überall bei ihm ist und bei ihm sein wird. Angesichts dessen klingt V. 16 eher so, dass Jakob erstaunt (und erfreut) feststellt, dass Jahwe auch hier, fern der Heimat (in Beerscheba), zugegen ist – und auch an jedem anderen Ort bei Jakob sein wird.

⁸ Vgl. Uehlinger, Art. Himmelsleiter. Vgl. den in den Himmel aufragenden Turm (מגדל) in Gen 11,4.

⁹ Die Hebräische Bibel erwähnt Räume im oberen Stockwerk für gewöhnliche Häuser, Paläste und den (kosmischen) Tempel Jahwes in Ps 104 (Belege bei Ges¹⁸ und KAHAL s.v. עליה).

Es scheint also, dass V. 12, 17 und 19 (a) auf der einen und V. 13, 15f und 20f (b) auf der anderen Seite verschiedene Vorstellungen davon haben, wo Gott zu verorten ist: Nach (a) wohnt Gott (bzw. El/die Götter) in einem Haus, das über Bethel in den Himmel aufragt, und sendet von dort aus Boten auf die Erde. (Eventuell gibt es noch weitere solcher «Häuser».) Nach (b) ist Jahwe ein gewöhnlich unsichtbarer Begleiter Jakobs, der sich ihm in Bethel im Traum gezeigt und zu ihm gesprochen hat (wobei offen bleibt, ob er das auch früher schon in Beerscheba getan hat, und ob er es – in Bethel oder anderswo – später wieder tun wird).

(c) Nochmals anders scheint V. 22 Jahwe – jedenfalls im Blick auf die Zukunft – zu verorten: Nach der Heimkehr Jakobs soll die von ihm in Bethel aufgestellte Mazzebe ein «Gotteshaus» sein. Nachdem im unmittelbar vorhergehenden V. 21 davon die Rede war, dass Jahwe nach der wohlbehaltenen Rückkehr Jakobs zu dessen Gott werden solle, darf man wohl davon ausgehen, dass Jahwe die Mazzebe als sein «Haus» bewohnen soll.¹⁰ Das passt nicht gut zu der Vorstellung, dass Jahwe Jakob unsichtbar begleitet (a): Wenn Jahwe nach Jakobs Rückkehr nach Beerscheba (V. 21) in Bethel wohnen würde (V. 22), wäre er dann ja nicht mehr bei Jakob. Hingegen ließe sich (c) mehr oder weniger bruchlos mit (b) vereinbaren: Im «Haus Els» würde es dann eine Mazzebe geben, die von Jahwe bewohnt wird.

Die Frage ist dann, ob El und Jahwe verschiedene Götter sind, oder ob es sich um ein und denselben Gott handelt, der verschiedene Namen trägt. Im ersten Fall müsste man sich vorstellen, dass Jahwe in einem El-Tempel als Neben-Gottheit wohnt.¹¹ Im zweiten Fall würde wohl die Mazzebe innerhalb des Gotteshauses die Präsenz des Gottes (El = Jahwe) repräsentieren.

1.3. Welcher Gott?

Gen 28,10–22 verwendet verschiedene Namen und Bezeichnungen für Gott bzw. Götter:¹²

(a) Jahwe (יהוה) – Name des Gottes der Israeliten und Judäer, vielleicht ursprünglich ein Appellativum: «er schafft»/»der Schöpfer«, von הוה = היה Hif., bewirken, dass etwas da ist).

(b) El (אל) – Bezeichnung für «Gott» und Name des höchsten und ältesten Gottes El, vielleicht ursprünglich ein Appellativum: «der Erste», von אול Qal, der Erste sein).

¹⁰ Dass Götter in Steinen wohnen können, war im entstehungsgeschichtlichen Umfeld des Textes kein abwegiger Gedanke, vgl. Schmitt, Art. Mazzebe, 4.1.1.: «Nach Philo von Byblos betrachtete man in Phönizien «beseelte Steine» (*lithoi empsychoi*) als Gotteshäuser (*baitylia*, Diminutiv von *bjt*); überliefert bei Euseb, Praeparatio Evangelica I 10,23 ...) ... Besondere Bedeutung kommt den Inschriften von Sfire zu (... KAI 223; TUAT I/2, 186). Auf drei Stelen steht der aramäische Text von Verträgen, die König Bar-Ga'jah von Ktk und König Mati'il von Arpad im 8. Jh. v. Chr. geschlossen haben. Auf Seite C der zweiten Stele werden die Steine mehrfach als «Gotteshäuser» bezeichnet (*btj 'lhjm*). Man glaubte offensichtlich, dass die Gottheiten, die die Einhaltung des Vertrags überwachen sollten, in den Steinen wohnten. Was für die Stelen gilt, die bei einem Vertragsabschluss errichtet wurden, trifft wohl auch für die Kultstelen zu, die von jenen folglich nicht streng unterschieden werden dürfen. Sie galten als Sitz der Gottheit und waren damit Manifestationen der Gegenwart Gottes.»

¹¹ Vgl. den ugaritischen Baal-Zyklus (KTU 1.1–6+8, vgl. TUAT NF 8, 183ff), in dem Baal im Haus Els wohnt, bevor er einen eigenen Palast bekommt: KTU 1.3 RS IV 46ff, V 38ff, KTU 1.4 VS I 9ff, IV 50ff. Vgl. für den Alten Orient Nunn, Der Alte Orient, 129f: «Jeder Tempel war einer Hauptgottheit gewidmet. Aber er beherbergte viele weitere Gottheiten, die durch Familien-, Wesens- oder Funktionsverwandtschaft zusammenpassten.» Speziell für die Levante vgl. Schmitt, Art. Mazzebe, 4.1.1.

¹² Vgl. Pfeiffer, Art. Gottesbezeichnungen.

(c) Gott/Götter (אלהים – Bezeichnung für Gott [Singular] oder Götter [und Göttinnen, Plural]).

(d) Gottes-/Götterboten bzw. Botengötter (מלאכי אלהים – untergeordnete Gottheiten, die Botendienste für die höheren Götter und Göttinnen bzw. für den einen und einzigen Gott leisten).

(e) Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs («mein Gott» – die «persönliche Gottheit» der drei Genannten und über drei Generationen hinweg die Gottheit ihrer Familie).

Im heute vorliegenden Zusammenhang der Hebräischen Bibel sind Jahwe, El, Gott (im Singular als der eine und einzige Gott) und der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ein und derselbe. Die Identifikation Jahwes mit dem Gott (bzw. den Göttern) Abrahams, Isaaks und Jakobs wird im Text in V. 13 und V. 21 ausdrücklich vollzogen. Das setzt aber voraus, dass sie nicht selbstverständlich ist. Jakob hätte sich auch eine andere Gottheit als «seinen Gott» auswählen können. Das wiederum setzt voraus, dass es mehrere Götter gibt. Dann aber ist es keineswegs selbstverständlich, dass alle im Text genannten Götter (abgesehen von den Botengöttern) miteinander identisch sind.

Ein wenig schwierig erscheint die Abfolge der Gottesbezeichnungen in V. 20f: «Wenn Gott bei mir ist ..., dann soll Jahwe mein Gott sein.» Hier würde man eher erwarten: «Wenn Jahwe bei mir ist ...». ¹³ Wenn man nicht dementsprechend textkritisch korrigieren will, ¹⁴ lässt sich der vorliegende Text allenfalls so verstehen, dass Jakob in V. 20 allgemein von «göttlichem Beistand» spricht («wenn ein Gott bei mir ist ...»), den er nach der Zusage Jahwes in V. 15 Jahwe zuschreiben kann: «Wenn ich göttlichen Beistand erfahre ... dann werde ich wissen, dass es Jahwe ist, der mir beisteht ... und dementsprechend soll dann Jahwe mein Gott sein.» Auch dieser Gedanke setzt eine polytheistische Sicht der Wirklichkeit voraus.

Ebenfalls auffällig ist der Übergang von «Haus Gottes/der Götter» (V. 17) zu «Haus Els/Gottes» (V. 19). ¹⁵ Er lässt sich jedoch damit erklären, dass אל nicht nur Name des Gottes El sein kann, sondern auch Bezeichnung der Klasse «Gott» (und der Gott El zugleich Inbegriff des Göttlichen ist). Dementsprechend ist es nicht unsinnig und unverständlich, wenn zunächst von einem «Götter-/Gottes-Haus» (bzw. «göttlichen Haus») die Rede ist und dann von einem «Haus Gottes/Els». Leichter verständlich wäre es aber, wenn im Traum Jakobs schon einmal von El die Rede gewesen wäre.

Verbindet man die Beobachtungen zur Verwendung der Gottesnamen und -bezeichnungen mit denen zur Lokalisierung Gottes, so zeigt sich, dass mit El die Vorstellung des Wohnens in einem Haus verbunden ist, mit Jahwe dagegen zum einen die Vorstellung einer meist unsichtbaren Begleitung Jakobs, zum anderen die Vorstellung des Wohnens in einer Mazzebe.

1.4 Zur Vorgeschichte des Textes

¹³ Vgl. Targum Onkelos: «Wenn das Wort Jahwes (מִמְרָא דִּי) bei mir ist ... dann soll das Wort Jahwes mein Gott sein.»

¹⁴ Vgl. Septuaginta (κύριος ὁ θεός). Hier könnte κύριος = יהוה allerdings aus יהיה verlesen sein. Der Ausdruck יהוה אלהים wäre im Hebräischen ebenfalls erklärungsbedürftig.

¹⁵ Targum Onkelos spricht vielleicht deshalb in V. 17 nicht von einem «Haus Gottes/der Götter», sondern von einem «Ort, an dem es Wohlgefallen von Jahwe gibt». Bereits in V. 12 spricht das Targum von «Boten/Engeln Jahwes» statt «Gottes-/Götterboten». Wohl aus demselben Grund hat die Septuaginta in V. 19 statt des Eigennamens Bethel «Haus Gottes» (οἶκος θεοῦ) wie in V. 17 (während sie in Gen 35,7.15 Βαιθηλ liest).

Die inhaltliche Komplexität und z.T. Widersprüchlichkeit von Gen 28,10–22 kann ein Hinweis darauf sein, dass dieser Text literarisch nicht aus einem Guss ist. In der Forschung ist umstritten, ob der Text zwar literarisch einheitlich ist, aber disparate Traditionen aufnimmt, oder ob mit verschiedenen Bearbeitungen im Verlauf der schriftlichen Überlieferung zu rechnen ist. Wo letzteres angenommen wird, können entweder zwei ursprünglich selbständige Erzählungen als Quellen rekonstruiert werden (die dann allenfalls noch vor oder/und nach ihrer Zusammenstellung noch ergänzt worden sein können) oder ein Grundtext mit einer oder mehreren Bearbeitungsschichten. Dabei stellt sich dann des weiteren die Frage, ob die verschiedenen Vorstufen der Erzählung sich vollständig und im ursprünglichen Wortlaut rekonstruieren lassen, was in der neueren Forschung meist angenommen wird, aber nicht sehr wahrscheinlich ist,¹⁶ oder nur ungefähr auf der Inhaltsebene, was hier versucht werden soll. Die Hinweise auf Textschichten in der obigen Übersetzung sind dementsprechend nicht in dem Sinne zu verstehen, dass damit verschiedene Textschichten trennscharf und im Wortlaut herauspräpariert werden sollen, sondern nur als Hinweise auf deren ungefähren Inhalt.

Das Nebeneinander der Vorstellung eines Himmel und Erde verbindenden «Hauses Gotter/der Götter bzw. Els» und eines Jakob auf seinen Wanderungen begleitenden Jahwe lässt sich m.E. am einfachsten erklären durch die Annahme zweier ursprünglich selbständiger Erzählungen, die ungefähr (a) V. 12. 17 und 19 (mit einer nicht mehr erhaltenen Einleitung) bzw. (b) V. 10–11aα. 12aα1. 13a. 15f und 20f umfasst haben könnten. Während es für die zweite Erzählung (b) wesentlich ist, dass Jakob der Protagonist der Geschichte ist, und dass er sich auf dem Weg nach Haran befindet, setzt die erste (a) dies nicht voraus. Für sich allein gelesen, erweckt die Einleitung von (b) in V. 10f den Eindruck, dass der Ort der folgenden Handlung etwa einen Tagesmarsch weit von Beerscheba entfernt ist, was für Bethel/Lus als Schauplatz von (a) kaum zutrifft.

Der mit der Mazzebe verbundene Erzählstrang in V. 11aβ–b. 18 und 22 (c) knüpft in V. 22 an V. 21 an und setzt damit (b) voraus. Mit der Vorstellung der Mazzebe als «Gotteshaus» steht (c) in einer gewissen Spannung zu (a). Aber auch zu (b) fügt sich dieser Erzählstrang nicht bruchlos, wirkt es doch ein wenig seltsam, dass Jahwe, nachdem er Jakob viele Jahre auf seinen Reisen begleitet hat, nun in einem Stein Wohnsitz nehmen soll, der sich (mindestens) einen Tagesmarsch weit von Jakobs Vaterhaus (V. 21) in Beerscheba (V. 10) entfernt befindet. Nimmt man V. 13b zu (c) hinzu, wäre diese Spannung etwas gemildert, weil dann jedenfalls klar wäre, dass die Mazzebe auf dem (künftigen) Landbesitz Jakobs steht. Möglich wäre es aber auch, dass (c) entstehungsgeschichtlich mit der Verbindung der Erzählungen (a) und (b) zusammenhängt (wobei ebenfalls V. 13b mit hinzuzunehmen wäre). Je nachdem, ob die für die Verbindung von (a) und (b) und die Ergänzung von (c) verantwortlichen Bearbeiter Jahwe und El miteinander identifizierten oder nicht, würde die von ihnen produzierte Erzählung dann erklären, dass und warum im Tempel Els in Bethel eine Mazzebe steht, die Jahwe repräsentiert, oder was es mit der Jahwe (=El) repräsentierenden Mazzebe im Haus Els (=Jahwes) auf sich hat – eine Frage, die sich stellen konnte, wenn Jahwe=El in Bethel sowohl durch diese Mazzebe als auch durch ein Stierbild repräsentiert wurde. Bei V. 14 und V. 19b («Stadt» statt «Ort»!) könnte es sich um nochmals spätere Ergänzungen handeln.

1.5 Zum theologischen Profil des vorliegenden Textes

¹⁶ Vgl. Carr, *Formation*, 3ff. 102ff.

Der skizzierte Versuch einer (ansatzweisen) Rekonstruktion der Entstehung von Gen 28,10–22 kann die Komplexität der Gottesvorstellung(en) in dieser Erzählung erklären und vielleicht auch ein wenig dazu beitragen sie zu verstehen. Leider wissen wir nicht, ob die Bearbeiter und Tradenten sich dieser Komplexität bewusst waren – und wenn ja, ob sie darin ein Problem sahen, das theologisch reflektiert werden sollte. Ob beabsichtigt oder unbeabsichtigt, macht das Ergebnis ihrer Arbeit aber deutlich, dass es verschiedene Vorstellungen von Gottes unsichtbarer Präsenz in der Welt und ihrer Erschließung – durch ein gelegentliches Sichtbarwerden Gottes bzw. durch seine sichtbare Repräsentation (in Gestalt einer Mazzebe) – gab, die jeweils mit bestimmten Erfahrungen verbunden waren, und die sich gegenseitig ergänzten, aber auch korrigierten. Das in der unsichtbaren Gegenwart Gottes enthaltene Moment des Geheimnisvollen, Furcht- und Ehrfurchterregenden (vgl. V. 17) wurde auf diese Weise noch gesteigert.

2. Genesis 35,1–15

2.1 Übersetzung

1 Und **Gott** sprach zu Jakob: Mach dich auf, zieh hinauf nach **Bethel**, lass dich dort nieder, und errichte dort einen **Altar** für den **Gott** / für **El**, der dir **erschien**, als du vor deinem Bruder Esau flohst. 2 Da sprach Jakob zu seinem Haus und zu allen, die bei ihm waren: Schafft die fremden **Götter** weg, die unter euch sind, reinigt euch und wechselt eure Kleider. 3 Dann wollen wir uns aufmachen und nach **Bethel** hinaufziehen, und dort will ich für den **Gott** / für **El**, der mich am Tag meiner Bedrängnis erhört hat und der bei mir war auf dem Weg, den ich gegangen bin, einen **Altar** errichten. 4 Da gaben sie Jakob alle fremden **Götter**, die sie bei sich hatten, und die Ringe, die sie an ihren Ohren trugen, und Jakob vergrub sie unter der Terebinthe, die bei Schechem steht. 5 Dann brachen sie auf. Ein **Gottesschrecken** aber kam über die Städte ringsumher, und sie verfolgten die Söhne Jakobs nicht.

6 So kam Jakob nach Lus, das im Land Kanaan liegt – das ist **Bethel** –, er und alle Leute, die bei ihm waren. 7 Und dort baute er einen **Altar** und nannte den Ort **Gottes/El's Bethel**¹⁷ (oder: nannte den Ort **Bethel**?¹⁸), denn dort hatte **der Gott** sich ihm offenbart,¹⁹ als er vor seinem Bruder floh. 8 Da starb Debora, die Amme Rebekkas, und sie wurde unterhalb von **Bethel** unter einer Eiche begraben. Und er nannte sie Klage-Eiche.

9 Und **Gott** erschien Jakob noch einmal, als er von Paddan-Aram kam, und er segnete ihn. 10 **Gott** sprach zu ihm: Dein Name ist Jakob. Aber du sollst nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel soll dein Name sein. Und er nannte ihn Israel. 11 Und **Gott** sprach zu ihm: Ich bin **El-Schaddai**. Sei fruchtbar und mehre dich. Ein Volk, ja eine große Zahl von Völkern soll von dir abstammen, und Könige sollen aus deinen Lenden hervorgehen. 12 Und das Land, das ich Abraham und Isaak gegeben habe, dir will ich es geben, und auch deinen Nachkommen will ich das Land geben. 13 Dann stieg **Gott** auf von ihm, an dem Ort, wo er mit ihm gesprochen hatte.²⁰ 14 Jakob aber errichtete eine **Mazzebe** an dem Ort, wo er mit ihm gesprochen hatte, eine **steinerne Mazzebe**, und er

¹⁷ Dieses Verständnis des hebräischen Textes erscheint mir sinnvoller und ungezwungener als die Interpretation der Masoreten: «und nannte den Ort El-Bethel».

¹⁸ So Septuaginta und Vulgata.

¹⁹ So mit Samaritanus, Septuaginta, Peschitta, Vulgata und Targum Onkelos, die hier den Singular haben (wobei das Targum statt «Gott» «Jahwe» liest). Im hebräischen Text steht das Verb גלה Qal im Plural, was aber keinen Sinn macht.

²⁰ V. 13b («an dem Ort, wo er mit ihm gesprochen hatte») fehlt in der Vulgata und wird häufig als späte Zufügung ausgeschieden.

brachte auf ihr ein Trankopfer dar und goss Öl über sie. 15 Und Jakob nannte den Ort, wo Gott mit ihm gesprochen hatte, Bethel.

2.2 Wo ist Gott?

(a) Die Begleiter und Begleiterinnen Jakobs haben fremde Götter «unter sich» (בתך: V. 2) bzw. «bei sich» (בִּיד: V. 4), offensichtlich in Gestalt von materiellen Repräsentationen, die von Jakob vergraben werden können (V. 4).

(b) Jakob spricht davon, dass Gott bzw. El «bei mir» (עִמִּדִּי) war auf dem Weg, den ich gegangen bin» (V. 3), dies jedoch allem Anschein nach unsichtbar und ohne materielle Repräsentation.

(c) Nach V. 1 und V. 9 ist Gott bzw. El Jakob in Bethel «erschienen» (ראה Nif.). Nach V. 7 haben sich «die Götter» Jakob «offenbart» (bzw. «gezeigt» oder «enthüllt»: גלה Nif. im Plural!).

(d) In V. 14–15 ist drei Mal von dem «Ort an dem Gott mit ihm (Jakob) gesprochen hatte» die Rede.

(e) V. 13 erzählt, dass Gott, nachdem er in Bethel zu Jakob gesprochen hatte, dort «aufstieg» (עלה Qal). Das scheint vorauszusetzen, dass Gott sich üblicherweise im Himmel aufhält, jedoch gelegentlich von dort herabsteigt, um mit Jakob (evtl. auch mit anderen Menschen) zu sprechen.

(f) Die Bezeichnung bzw. ausdrückliche Benennung des Ortes als «Bethel» = «Haus Els» evoziert die Vorstellung, dass El hier wohnt.

Die Vorstellungen (b) und (c) passen gut zusammen: Der Gott, der Jakob unsichtbar begleitet, macht sich gelegentlich in Bethel für ihn sichtbar. Dass Gott Jakob erschienen ist bzw. sich ihm offenbart (c) fügt sich aber auch gut zu der Vorstellung, dass er sich sonst im Himmel aufhält (e). Zwischen diesem Gedanken (e) und der Vorstellung, dass Gott unsichtbar bei Jakob ist (b) besteht hingegen eine gewisse Spannung. Das Erscheinen bzw. Sich-Offenbaren Gottes (c) passt ebenfalls zur Vorstellung, dass Gott in Bethel wohnt (f), sofern man annimmt, dass er dabei unsichtbar ist und sich nur gelegentlich zeigt. Hingegen passt (f) weder zu (b) noch zu (e).

Bemerkenswert ist, dass die Vorstellung, dass El/Gott in Bethel sein Haus hat (f), in Gen 35,1–15 ausschließlich in Gestalt des Ortsnamens Bethel begegnet, und dass dieser «Ort» in V. 14–15 drei Mal als der Ort bezeichnet wird, an dem Gott mit Jakob gesprochen hat (d), was eher an einen Treffpunkt (passend zu e) oder an einen Erscheinungs-Ort (passend zu c) denken lässt, als an einen Wohn-Ort (entsprechend f). Die von Jakob errichtete Mazzebe (V. 14) fungiert hier anders als in Kap. 28 nicht als «Gottes-Haus», sondern nur als Markierung des Ortes, an dem Gott zu Jakob gesprochen hat, und als Ort der Opferdarbringung. Als solcher konkurriert sie ein wenig mit dem in V. 1, 3 und 7 genannten Altar.

Im Vergleich mit Gen 28,10–22 fällt auf, dass Gen 35,1–15 nicht nur miteinander inkompatible Vorstellungen zur Lokalisierung Gottes nebeneinander stellt – (b), (e) und (f) –, sondern mit dem Gedanken der Erscheinung bzw. Offenbarung Gottes auch eine neue

Vorstellung einführt, die mit jeder dieser inkompatiblen Vorstellungen vereinbar ist und so als eine Art Oberbegriff für sie fungieren kann. Zudem wird die Vorstellung von einem «Haus» Gottes (f), durch die Charakterisierung des Ortes als Stätte der Kommunikation Gottes mit Jakob (d) in dem Sinne neu interpretiert, dass es sich nicht um ein «Wohnhaus» handelt, sondern um einen «Besprechungsraum» oder vielleicht noch eher um eine «Audienzhalle».

2.3 Welcher Gott?

Hinsichtlich der Gottesnamen und -bezeichnungen ist Gen 35,1–15 weniger komplex als Gen 28,10–22. Folgende kommen im Text vor:

- (a) «Fremde Götter».
- (b) «Gott» (אלהים).
- (c) «Der Gott» bzw. «die Götter» (האלהים).
- (d) «El».
- (e) «El-Schaddai» (אל שדי).

In V. 1–5 scheinen אלהים und אל denselben Gott zu bezeichnen. Dabei wird אל zur Bezeichnung des Gottes verwendet, der Jakob in Bethel erschienen ist und der ihn auf seinem Weg begleitet hat. Wenn dieser Text Gen 28,10–22 im Auge hat, was im vorliegenden Textzusammenhang zweifellos zutrifft, steht אל hier für denselben Gott wie Jahwe dort, ist also wohl nicht als Eigenname zu verstehen, sondern als Äquivalent zu אלהים im Sinne von «Gott».

In V. 7 kann האלהים ebenfalls in diesem Sinne interpretiert werden. Es kann aber auch als Wiederaufnahme des vorhergehenden אל (in «Beth-El») verstanden werden («denn dort hatte dieser Gott sich ihm offenbart»). Dann wäre mit El (in der Verbindung «Beth-El») in V. 6–8 jeweils der Gott El gemeint und nicht allgemein «Gott». Dieser Abschnitt hätte dann von Gen 28,10–22 vielleicht nur das Stratum (a) im Blick, und dieses dann wohl ohne V. 19, da die Benennung des Ortes als «Bethel» in Gen 35,7 sonst überflüssig wäre.

Der Abschnitt V. 9–15 spricht auf der Erzählebene ausschließlich von «Gott» (אלהים) während Gott von sich selbst als «El-Schaddai» spricht. Wenn Jakob am Ende in V. 15 «den Ort, wo Gott mit ihm gesprochen hatte, Bethel» nennt, kann diese Benennung als Erinnerung daran verstanden werden, dass Gott sich ihm als El-Schaddai vorgestellt hat.

2.4 Zur Vorgeschichte des Textes

Die doppelte Benennung des Ortes Bethel (V. 6 und 15), das eigenartig unabgestimmte Nebeneinander von Altarbau (V. 1. 3. 7) und Aufrichtung einer Mazzebe (V. 14) sowie die unterschiedlichen Vorstellungen über das Erscheinen Gottes (Sichtbar- bzw. Offenbarwerden des unsichtbar anwesenden Gottes in V. 1–8; Hinabstieg Gottes vom Himmel in V. 9–15) sprechen dafür, dass V. 1–8 und V. 9–15 zu verschiedenen entstehungsgeschichtlichen Strata

des Textes gehören. Während V. 1–8 mehrfach auf eine bereits erfolgte Gotteserscheinung zurückverweist und mit dem Altarbau die Aufrichtung einer Mazzebe in Gen 28,10–22 weiterführt und ergänzt, erweckt V. 9–15 – von der Wendung «noch einmal» abgesehen – den Eindruck einer erstmaligen Begegnung Jakobs mit Gott in Bethel und damit einer Dublette zu Gen 28,10–22 (vgl. die Errichtung der Mazzebe und die Benennung des Ortes).

Üblicherweise wird Gen 35,6. 9–15 als priesterschriftlicher Text betrachtet (evtl. ohne V. 13a, der in der Vulgata fehlt und vielleicht ein später Zusatz ist, und ohne V. 14, der wegen der Opferdarbringung als im Widerspruch zur priesterschriftlichen Ideologie stehend angesehen wird). Handelt es sich dabei um eine Neuschreibung von Gen 28,10–22, sei es um diesen Text zu ersetzen, sei es, um ihn zu interpretieren, so zeigt sie ein deutliches Interesse daran, ihre Vorlage theologisch zu klären und zu bereinigen. Dies betrifft sowohl die Verwendung von Gottesnamen und -bezeichnungen, die gegenüber Gen 28,10–22 radikal vereinfacht und vereinheitlicht wird, als auch die Vorstellungen von der Lokalisierung Gottes: Gott ist normalerweise im Himmel, kann aber, wenn er mit Jakob (und evtl. auch mit anderen Menschen) sprechen will, auf die Erde hinabsteigen. Dazu scheint er keiner Treppe oder Rampe zu bedürfen. Der Name Bethel ist keineswegs so zu verstehen, dass Gott hier «zu Hause» ist. Es handelt sich dabei um einen Ort, an dem Gott zu Jakob spricht, nicht mehr und nicht weniger. Die Mazzebe, die Jakob errichtet, markiert diesen Ort und dient der Opferdarbringung, ist aber keine Repräsentation Gottes und wird auch nicht von ihm bewohnt.

Gen 35,1–5.7–8 ist vielleicht literarisch mehrschichtig und insgesamt jünger als V. 6.9–15. Im Blick auf die hier interessierenden Fragen ergänzt und modifiziert dieser Abschnitt V. 6.9–15 v.a. in zwei Punkten: Zum einen wird durch die Forderung, sich von allen «fremden Göttern» zu trennen, klargestellt, dass in Bethel nur ein einziger Gott verehrt werden kann und darf. Zum anderen bringt V. 3 gegenüber V. 13 wieder zur Geltung, dass Gott nicht nur punktuell auf die Erde hinabgestiegen ist, um mit Jakob zu sprechen, sondern dass er Jakob auf seiner langen Reise begleitet hat. Offenbar muss man Gott so denken, dass er gleichzeitig sowohl im Himmel sein kann, als auch bei Jakob (und wohl auch bei anderen Menschen) auf der Erde, auch wenn man sich das kaum anschaulich vorstellen kann. Die Darstellung der «fremden Götter» in V. 2 und 4 macht klar, dass man die Gegenwart Gottes auf der Erde nicht sichtbar darstellen kann und soll. Damit kritisiert sie auch die Darstellung der Mazzebe als «Haus Gottes» in Gen 28,22. Der wahre Gott kann «bei» (אֵת: V. 3) Menschen sein, aber nicht «unter» (בְּתֵךְ: V. 2) ihnen oder gar «in ihrer Hand» (בְּיָד: V. 4).

2.5 Zum theologischen Profil des vorliegenden Textes

Gen 35,1–15 spricht von Gott klarer und weniger spannungsvoll und widersprüchlich als Gen 28,10–22. Hier zeigt sich, dass zumindest einige der Verfasser und Tradenten der Hebräischen Bibel durchaus dazu in der Lage waren, Ungereimtheiten und Widersprüche in ihren religiösen Traditionen zu erkennen, kritisch zu durchdenken und zu bereinigen. Trotzdem ist auch Gen 35,1–15 nicht ganz frei von inneren Spannungen. V.a. erscheint es dem Text offenbar unverzichtbar, sowohl an der Ferne und Erhabenheit Gottes (im Himmel) festzuhalten, als auch daran, dass er (auf der Erde) bei Jakob (und wohl auch bei anderen

Menschen) ist und ihn auf seinen Wanderungen begleitet – auch wenn beides zusammen kaum anschaulich vorstellbar ist.

Auf der anderen Seite bringt der Text mit den «fremden Göttern» noch einen neuen Gesichtspunkt ins Spiel, ohne ihn weiter zu entfalten und zu verdeutlichen: Auch wenn sich nicht eine einzige gültige anschauliche Vorstellung von Gott entwickeln lässt und spannungsvolle bis widersprüchliche Aussagen über Gott möglich und nötig sind, sind doch nicht alle Vorstellungen und Aussagen gleich gültig. Es gibt auch falsche Götter und falsche Gottesbilder.

3. Die Text als Herausforderung zu theologischer Reflexion

Die vorangehenden Überlegungen haben versucht, die biblischen Texte über Jakobs Begegnung mit Gott in Bethel als Produkte einer sich entwickelnden theologischen Diskussion zu erklären und zu verstehen. Im Verlauf dieser Diskussion werden einige grundlegende theologische Fragen erkennbar, zu denen die Texte unterschiedliche Antworten anbieten:

- (a) Im unterschiedlichen Umgang mit Gottesnamen und -bezeichnungen zeigt sich die Frage, ob es sich bei Gott um ein einzigartiges Individuum oder Unikat handelt (vgl. Jes 40,18: «mit wem wollt ihr Gott vergleichen?») oder um ein (das einzige?) Exemplar einer Gattung bzw. eines Begriffs (vgl. Jes 44,6: «außer mir gibt es keinen Gott») – oder ob beide Sichtweisen ihr relatives Recht haben und dialektisch²¹ miteinander verbunden werden müssen. Im ersten Fall ließe sich auf Gott immer nur jeweils hinweisen, ohne dass dargelegt werden könnte, dass die verschiedenen Hinweise auf denselben Gott zielen. Im zweiten Fall bliebe immer problematisch, ob das Begriffene bzw. die Definition der Gattung wirklich dem entspricht, was sich in der Erfahrung zeigt (oder dahinter zu vermuten ist).
- (b) Hinter den verschiedenen Aussagen über die Lokalisierung Gottes steht letztlich die Frage, ob Gott in der Welt oder jenseits der Welt vorzustellen bzw. zu denken ist – oder ob auch in diesem Fall dialektisch an beidem festzuhalten ist.
- (c) Die Texte gehen zum einen davon aus, dass Gott kommuniziert, mit wem er will und wann und wo er will (in Gen 28,11 kommt Jakob zufällig nach Bethel, in Gen 35,1 wird er von Gott dorthin beordert), dass es zum anderen aber auch kultische Institutionen für den Verkehr zwischen Menschen und Gott gibt (Mazzeben, Gotteshäuser, Altäre, Gelübde, Opfer). Ist auch hier dialektisch an beidem festzuhalten?
- (d) Die Erzählungen stellen Gott zum einen als jemanden dar, der Jakobs Wünsche erfüllt (Begleitung und Schutz auf der Reise, Versorgung mit Nahrung und Kleidung, sichere Rückkehr). Auf der anderen Seite hat Gott seine eigenen Pläne mit Jakob (zahlreiche Nachkommen, Segen für die Völker u.a.). Wie passt beides zusammen? Muss man sich Gott zugleich als Unterstützer der Menschen vorstellen und als Instanz, die Menschen für größere Projekte benutzt bzw. in Anspruch nimmt?

²¹ «Dialektisch» in dem Sinne, dass es für zwei Annahmen jeweils gute Gründe gibt, sie zu vertreten, sich diese Annahmen aber zugleich widersprechen.

4. «Narrative Theologie»?

Liest man die biblischen Erzählungen auf diese Weise, werden sie zum Anstoss und zur Herausforderung für die theologische Reflexion. Sind sie aber auch selbst schon als Dokumente einer «(narrativen) Theologie» anzusprechen?²² Das hängt zum einen davon ab, was man unter «Theologie» versteht, zum anderen davon, wie man die biblischen Texte liest.

Unter «Theologie» versteht man heute gewöhnlich eine systematisch reflektierende Entfaltung religiöser Glaubensaussagen. Ursprünglich aber bezeichnete «Theologie» (griechisch: θεολογία) einmal, was die Dichter über die Götter erzählten – in epischer, lyrischer oder dramatischer Form. Plato, bei dem der Ausdruck «Theologie» historisch zum ersten Mal belegt ist, «kritisiert die Erziehung der Kinder mit fiktiven, lügnerischen, unmoralischen Mythen. Er nennt Homer, Hesiod und die anderen Dichter, die Theogonien, Theomachien, Gigantenkämpfe erzählen. Die Philosophen müssen» nach Platos Ansicht «Richtlinien (<Typen>, Rahmen, Grundzüge) bzgl. dessen vorgeben, was von Gott/Göttern geredet werden darf: ... οἱ τύποι περὶ θεολογίας (rep. II379a; vf. um 375 v.Chr.). Th[eologie] meint hier also Mythopoiie der Dichter, bes[onders] die Theo-, Kosmo- und Anthropogonie. Die philos[ophischen] Typen – Gott ist gut, wahr, einfach, unwandelbar – sollen gelten für Epos, Gesang, Tragödie: eine nie erfüllte Forderung».²³

Was Plato als Aufgabe der Philosophen betrachtet, die mythen-kritische Entwicklung und Aufstellung von grundlegenden Aussagen über die Götter und Göttinnen (bzw. den Gott), beschäftigt heute Theologen und Theologinnen, in den christlichen Theologien besonders Vertreterinnen und Vertreter der Dogmatik bzw. der Systematischen Theologie. Dabei fühlen sie sich – v.a. im protestantischen Bereich – oft nicht so frei zur Kritik gegenüber der Bibel wie Plato gegenüber den Dichtern. Aber auch eine gewisse Skepsis gegenüber der Zuversicht Platos, frei von allen Traditionen allgemein gültige «Richtlinien» aufstellen zu können «bezüglich dessen, was von Gott/Göttern gesagt werden darf», kann dazu Anlass geben, wenigstens nicht von vornherein auszuschließen, dass die biblischen Texte vielleicht in dem einen oder anderen Punkt auch Recht haben könnten oder mindestens bedenkenswert sind.

Das gilt um so mehr, wenn die biblischen Texte historisch-kritisch als eine Art «eingefrorene Standbilder» theologischer Reflexions- und Diskussionsprozesse gelesen werden und nicht als Offenbarung religiöser Wahrheiten – aber auch nicht als mehr oder weniger zufälliges und undurchdachtes Konglomerat religiöser Vorstellungen. Als irgendetwas liest man die Bibel (und auch jeden anderen Text) immer.²⁴ Als was man sie lesen soll, sagt sie uns nicht. Immerhin wissen wir einigermaßen sicher, dass sie einer gelehrten Schreiber- und Leserkultur entstammt, die sensibel war für die Feinheiten und Ambiguitäten von Texten, und in der Autoren ihre Leser nicht bevormunden wollten, sondern dazu befähigen, selber zu denken.²⁵ Von daher erscheint es zumindest nicht ganz abwegig, den für die theologische Reflexion so

²² Vgl. Schmid, Theologie.

²³ Cancik, Art. Theologia, 251.

²⁴ Welche Vorstellung man sich davon macht, wer einen Text für wen in welcher Situation geschrieben hat, beeinflusst das Verständnis dieses Textes in hohem Maße.

²⁵ Vgl. für Mesopotamien Foster, Transmission of Knowledge, 264: «Mesopotamian literate scholarship esteemed skill in bipolar thought: appreciation of pairs and correspondences, matching and contrasting phenomena, balancing multiplicity of interpretations derived from manipulating signs and symbols. The more potential one saw, the richer one's store of knowledge, in preference to a single response or «right» answer.»

anregenden und ergiebigen Erzählungen der Genesis selbst schon so etwas wie eine «narrative Theologie» zu unterstellen.²⁶

Zitierte Literatur

Becker, U., Jakob in Bet-El und Sichem, in: Hagedorn, A. C./Pfeiffer, H. (Hg.), *Die Erzväter in der biblischen Tradition* (BZAW 400), Berlin 2009, 159–186.

Cancik, H., Art. Theologia, in: *RGG*⁴, Bd. 8, Tübingen 2005, 251–254.

Carr, D., *The Formation of the Hebrew Bible*, New York 2011.

Drosdowski, G. (Hg.), *Duden Grammatik der deutschen Gegenwartssprache*, Mannheim 1995.

Foster, B. R., Transmission of Knowledge, in: Snell, D. C. (Hg.), *A Companion to the Ancient Near East*, Malden MA 2007, 261–268.

Gomes, J. F., *The Sanctuary of Bethel and the Configuration of Israelite Identity* (BZAW 368), Berlin 2006.

Joüon, P. / Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica 27), Rom 2006.

Köhlmoos, M., *Bet-El* (FAT 49), Tübingen 2006.

Koenen, K., *Bethel* (OBO 192), Freiburg Schweiz/Göttingen 2003.

Mathys, H.-P., *Dichter und Beter: Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit* (OBO 132), Freiburg Schweiz/Göttingen 1994.

Mathys, H.-P., Die Ketubim, in: Dietrich, W./Mathys, H.-P./Römer, Th./Smend, R., *Die Entstehung des Alten Testaments* (Theologische Wissenschaft 1), Stuttgart 2014, 481–594.

Nunn, A., *Der Alte Orient*, Darmstadt 2012.

Peleg, Y., *Going Up and Going Down: A Key to Interpreting Jacob's Dream (Genesis 28:10–22)* (Library of Hebrew Bible/Old Testament studies 609), London 2015.

Pfeiffer, H., Art. Gottesbezeichnungen/Gottesnamen (AT), in: *WiBiLex* (August 2007): www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19928/.

Schmid, K., *Gibt es Theologie im Alten Testament?* (ThST – NF 7), Zürich 2013.

Schmitt, R., Art. Mazzebe, in: *WiBiLex* (April 2008): www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25684/.

Uehlinger, Ch., Art. Himmelsleiter, in: *NBL* 2 (1995), 161.

Autor

Prof. Dr. Thomas Krüger, Professor für alttestamentliche Wissenschaft und altorientalische Religionsgeschichte an der Universität Zürich, Theologisches Seminar, Kantonsschulstraße 1, CH-8001 Zürich.

²⁶ Dass es in den Psalmen der Hebräischen Bibel eine «poetische Theologie» gibt, hat Mathys, *Dichter und Beter*, eindrucksvoll gezeigt. Vgl. dazu und zu den biblischen Weisheitsschriften jetzt auch Mathys, *Die Ketubim*.